第 56 卷 第 3 期　　北京大学学报(哲学社会科学版)　　Vol.56, No.3
2019 年 5 月　　Journal of Peking University(Philosophy and Social Sciences)　　May 2019

哲 学 研 究

简论郭象之历史循环论

韩 林 合

(北京大学　哲学系,北京 100871)

摘　要: 郭象的社会政治理论是建立在其有关世界之本质和人之本性的观点基础之上的。其独化说既回答了有关世界之本质的问题,也回答了有关人之本性的问题。基于其有关人之本性的独特理解(圣人与常人完全不同,而且常人之本性也各自不同,且性各有极),郭象对庄子的逍遥论进行了创造性的改造,认为只有圣人才能始终享有无待逍遥,而常人最多只能享有有待逍遥。而且,常人能够享有有待逍遥的前提条件是圣人成为圣王,以无为或法万物之自然之方式治理社会乃至天下。圣人之治即理想之治。但是,圣人之治必然留下圣人之迹,进而必然导致各种社会弊病,最后导致社会大乱。此时,圣人不得不隐退了。不过,在适当的时机,圣人必然会再度以圣王的身份出现。这样,整个人类历史必然在治乱之间循环往复地展开着。

关键词: 神器;玄冥之境;迹;所以迹;圣治

中图分类号: B 235.6　　**文献标识码:** A　　**文章编号:** 1000-5919(2019)03-0067-09

一、世界之本质:神器独化于玄冥之境

郭象的社会政治理论是建立在其有关世界之本质和人之本性的观点基础之上的。

为了解决人生和社会问题,庄子设定了作为天地万物的创造者和支配者的道。但在郭象看来,为了解决这些重大问题,我们根本不需要设定这种意义上的道。他断定,根本不存在创造和支配一切事物者,因为如果存在着这样的东西,那么它必然或者是至无,或者是某一个特定的事物。但是,至无显然不可能拥有创造和支配任何事物的能力,而任何特定的事物又不可能创造和支配万物万形。因此,无论如何都不可能存在创造和支配一切事物的道。在这种意义上,庄子所谓道只能是至无。

如果道是至无,不可能拥有创造万物之功,那么庄子为什么总是对之申说不已呢?对这个问题,郭象的回答是这样的:庄子之所以一再地谈到道或无,是为了让人们明白生物者无物而物自生、自有的道理。在一些注解之中,郭象甚至于干脆将道等同于物之自生、自有、自得、自因等等,泛而言之,即物之自然或自尔。由此,便有了"自然之道"这样的说法。

在坚决地否定了创造和支配万物的道的存在之后,郭象对万物产生和变化的最终的原因提出了自己的看法。他断言,万物最终说来均是自生自灭、自成自毁、自变自化的。此即其独化概念的一种意义。

首先,我们看一下万物的最终来源问题:万物最终源自无吗?从前文我们看到,无不可能有创生万物之功;源自某一个特别的事物(比如阴阳之气、天地)吗?但是,我们要追寻的是万物的最终来源,这时还没有任何通常意义上的事物(有形之物)。郭象认为万物的最初状态是未形之一即至一。就这个至一来说,我们不能问它从何而来的问题,我们只能说它是不知所以生而自生的。那么,接下来的有形之一即第一个事物(或许是元气)是如何生成的?郭象的观点是这样的:我们不能说它是由无创生的,也不能说它是由至一

收稿日期: 2019-01-08

作者简介: 韩林合,男,内蒙古赤峰人,北京大学哲学系暨外国哲学研究所教授。

创生的(尽管它的确始自于至一),最后当然也不能说它是由自己创生的(因为这时它还不存在)。因此,万物最终说来只能是不知其所以生而自生的。郭象偶尔又将这种独特意义上的“自生”称为“独生”或“独尔”。

郭象不仅认为根本不存在创造和支配万物的道,而且进一步认为万物彼此之间也没有任何因果依赖关系。在这种意义上,万物也是自生自灭、自成自毁、自变自化的。此即其独化概念的另一种意义。显然,这种意义上的独化更具极端。

对于这种意义上的独化,郭象给出了如下论证。如果事物之间有因果依赖关系,那么我们或者要承认有第一因即造物者,或者要承认因果链条是无穷无尽的。但是,不可能有造物者,因此须承认因果链条无穷。这就意味着我们永远找不到事物的真正的、最终的原因。因此,还不如一开始就否认因果关系的存在,转而认为万物均是自生自灭、自变自化的。而且,如果承认事物之间存在着因果关系进而依赖关系,那么这会导致人们偏爱其所依赖的东西,这样便会导致人们之间的争斗。因此,最好放弃事物之间有所谓因果关系进而依赖关系的看法。

如果说任何一个特定的事物既不可能是由无或道创生的,又不可能是由另一个事物创生的,也不可能是由自己创生的(因为此时它还根本没有存在),那么其生成就只能是不知其所以生而自生的结果。而且,任何一个特定的事物的变化的情况也是一样的:这样的变化既不是由无或道造成的,也不可能是由另一个事物造成的,更不是由自己造成的,而只能是不知其所以然而自然的结果。

按照流行的解释,郭象坚持如下意义上的“自因说”或“内因说”:一个事物之变化的原因来自其自身进而来自其本性。实际上,郭象是明确地反对这种观点的。郭象之所以反对自因说,是因为他坚持着这样一种奇特的事物观:一个事物在某一时间点上的存在(比如昨天之我)从数上说根本不同于其在另一时间点上的存在(比如今天之我)。这样的事物观再加上其一个事物之变化的原因不能来自他物的观点使得郭象不可能坚持如上意义的自因说。(进一步说来,这样的事物观实际上根本就排除了通常意义上的变化的任何可能性。因为通常意义上的变化是以相关的事物的历经时间的数的同一性为前提的,而郭象恰恰不承认这样的同一性的存在。那么,郭象自己究竟是如何理解事物的变化的? 毕竟,在注文中他毫无顾忌地讨论到了变化。我认为,当他正面地谈论变化时,他当是这样理解变化的:变化就意味着比如一个特定的事物在一个特定的时刻丧失了一个性质,而在接下来的时刻一个与之极为相似的并且与之有着某种特定的时空连续性、某种非依赖的协变关系的事物拥有了一个新的性质。)

一些解释者甚至于还将如下意义上的自因说(或内因说)归属给郭象:万物均是因自身的原因而产生的。这种观点似乎是有着充分的文本根据的,比如《齐物论》注似乎就明确地断定了这点:“然则生生者谁哉? 块然而自生耳。自生耳,非我生也。我既不能生物,物亦不能生我,则我自然矣。自己而然,则谓之天然。”①不过,此处所谓“自生”并非是说万物均是因自身的原因而产生的,而是说万物均是不知所以生而生的。泛而言之,万物均是不知所以然而然的:它们均不知所以生而生,不知所以化而化,不知所以有而有,不知所以得而得,不知所以成而成,不知所以取而取,不知所以知而知等等。按照郭象的习惯用法,所谓不知所以然而然即自然。相应地,不知所以生而生即自生,不知所以化而化即自化,不知所以有而有即自有,不知所以得而得即自得,不知所以成而成即自成,不知所以取而取即自取,不知所以知而知即自知等等。

因此,认为郭象坚持着自因说完全是望文生义之结果。实际上,郭象根本就否认因果关系的存在。按照他的观点,最终说来或者说本质上说来,世界中的一切事物均是没有任何原因地(包括所谓外因和内因)——或者说掘然(突然、忽然、诱然、欻然)——生成和变化的。

① 郭庆藩:《庄子集释》,王孝鱼点校,北京:中华书局 2013 年版,第 51 页。

郭象的这种事物观显然是完全违背人们的常识理解的。按照通常的理解,事物之间是存在着各种各样的依赖关系的,而因果关系即是其中最为重要、也是最为普遍的一种。那么,郭象是如何消解其理论中的这个困难的呢?我们知道,因果关系是一种依赖性的协变关系:作为原因的事物中的某种变化导致了作为结果的事物中的某种相应的变化。郭象虽然否认事物之间有依赖或决定关系,但是他并不否认事物之间有某种意义上的协变关系:如果一个事物发生某种变化,那么另一个事物就发生某种相应的变化。郭象将这种协变关系称作“相因”、“俱生”。在此,“因”当为因任、因应、因顺、因循之因,而非原因之因,因此并非意指引起或依赖。

在郭象看来,世界中的事物本质上均处于这样的相因或俱生关系之中。而且,事物之间的这种普遍的相因或俱生关系往往还是一种不期然而然的互相帮助的关系——所谓“相为”“相使”或“相与”。比如,在正常情况下,人一生下来便拥有嘴唇和牙齿,它们本来各有各的功用,彼此均不是为了对方而长出来的。尽管如此,它们还是彼此为对方提供了帮助:没有了嘴唇,牙齿会受到寒冷的侵袭;没有了牙齿,嘴唇也就失去了依靠。此即唇齿相依之理。我们的其他身体器官还有四肢的情况也是这样的。用庄子的话来说,事物之间的这种复杂的协变或俱生关系就是“相与于无相与”“相为于无相为”。

在有的地方,郭象的相关观点变得甚为极端。他甚至于认为世界中的任何一个事物的存在都极大地关乎另一个事物的存在(特别是人之生)。因此,如果任何一个事物不存在了,那么所有其他事物的存在(至少是人之生)都跟着成问题了(因为其存在的完整的理由链条不复存在了);如果任何一个事理没有得到实现,那么所有其他事理的实现(至少是人生之理之实现)都成为不可能了(因为其实现的完整的理由链条缺失了)。

那么,如何解释事物之间的这种普遍的非依赖(“非待”)的协变关系?郭象是以这样的方式回答这个问题的:任何一个特定的人或物均是由所谓五行(也称“五常”)即金木水火土构成的,而五行又是天地万物的构成元素,因此任何一个特定的人或物的存在均与任何其他事物的存在有着非依赖的协变关系。①

这个回答不能令人满意,因为其所给出的论证显然是不成立的。我们不妨另行给出如下回答:给定两个事物,如果其本质之中便包含着它们彼此之间的非依赖的协变关系以及它们与其他事物之间的非依赖的协变关系,那么这些其他的事物的本质之中必定又包含着与另外的事物之间的非依赖的协变关系,如此类推,以至无穷,所有事物按照其本质便必定处于普遍的非依赖的协变关系之中。

不过,真正说来,或者说最终说来,事物之间的这种普遍的非依赖的协变关系是无法解释的——这是不知所以然而自然的事情。因为这种协变关系——进而所谓“相为”“相使”或“相与”——最终源自于相关事物之内在的性质,构成了它们的本性(或本质)之一部分;而本性之事均是不知所以然而然的。

郭象将世界中的诸事物本质上所处的这种复杂的协变或俱生、相因关系——进而“相与于无相与”“相为于无相为”关系——称作“玄冥”或“玄合”。他认为,这种玄冥之境构成了独化的最高境界——所谓“独化之至”。

万物本质上说来均是独化于玄冥之境的,均是俱生而非待的,即使影外微阴与影子、影子与有形之物也是这样的。此即“神器独化于玄冥之

① 参见如下注文:“人之生也,形虽七尺而五常必具,故虽区区之身,乃举天地以奉之。故天地万物,凡所有者,不可一日而相无也。一物不具,则生者无由得生;一理不至,则天年无缘得终。”(《庄子集释》,第 206 页)

境”这个著名论断所要表达的意思。①

二、人之本质:圣人与常人之区别

在郭象看来,就一个事物来说,发生于其上的不知所以然而然的事项进而不得不然的事项、无可奈何的事项即其自然,进而即其本性。以这样的物性观为基础,郭象提出了其独特的人性观。人生中不得不如此的事项(必然的事项)、无可奈何的(无法改变的、无法控制的)事项(不得已的事项)、不知为何如此的事项构成了人的本性。

按照庄子的理解,所有人的本性均是一样的,即与道为一的状态。郭象不接受这种观点。在他看来,每个人的本性均不一样,而且圣人的本性与常人的本性更有天壤之别,不可同日而语:圣人之本性无限、无极,而常人之本性均有限、有极,各有定分或至分。因此,在谈及常人的本性时,郭象常常使用如下说法:“本性之分”“天然之分”“自然之分”“性命之分”“所受(禀)之分”等等;简言之,“性分”“本分”“素分”等等。

人之性均是天生的或命定的,圣人有圣人之性,贤人有贤人之性,常人有常人之性。人性之不同可以说是因不同的人所借以构成的气之异质性所造成的。特别说来,圣人所禀之气为自然之正气(或自然之妙气),其他人不可能禀受此气。因此,常人不能妄想成为圣人。

郭象认为,仁、义、礼、智、信等等德性(特别是其中的仁、义)构成了人之本性的基本要素。不过,不同的人的本性中的这些基本要素的具体内容并非是相同的。比如,作为圣人本性之基本要素的仁、义、礼、智、信等等便不同于常人——特别是儒家——所谓仁、义、礼、智、信等等。通常意义上的仁是以亲为基础的。有亲才有爱,有爱才有孝。孝是仁的最为基本的表现形式。如果孝都不能做到,那么一个人绝不可能做到仁。但是,作为圣人之本性的仁当与亲、爱、孝等无关,因为圣人总是独化于玄冥之境的,进而与事物总是处于相与于无相与、相为于无相为关系之中的。这样的仁可称之为“至仁”。正是在这种意义上,我们可以说:至仁不仁。同理,作为圣人之本性之基本要素的义、礼、智、信等等也与常人——特别是儒家——所谓义、礼、智、信等等有本质的区别。

在一些注文中,郭象将一个人所遭遇到的一切事情——特别是对于其一生来说有着重大意义的事情——均看作其本性中的成分。比如,不同人之间的等级差别以及这种差别所带来的诸多限制在他看来便构成了一个人的本性或性分的核心要素。

郭象声称,一个人无法逃离自己的本性,也无法对其有所添加。因此,人们要无条件地安于其本性,守其分内。如果一个人完全地做到了这点,那么他的人生就是自由、安全、幸福的,进而就生活于逍遥之境——常人将生活于有待逍遥之境,而圣人则生活于无待逍遥之境;否则,其人生就不会是自由、安全、幸福的,进而也不可能是逍遥的。

人之本性之不可逃、不可加性蕴涵其不可变易性,进而不同的人的本性之间的区别不可能化为乌有。特别说来,不同人之间的等级差别是不可能消失的,是天经地义的事情。

但是,郭象有时却明确断言人性是会发生变化的:“夫仁义者,人之性也。人性有变,古今不同也。”②从定义上说,个别人的本性当谈不上古今有变。因此,此注文中所讨论的当是儒家的人性观。按照儒家的主流观点,他们所谓的仁、义、礼、智、信等等具体的道德规范构成了所有人的共同的本性,而且这些规范的具体内容均是古今不变的。对这种观点,郭象提出了激烈的批评。首先,儒家所谓的仁、义、礼、智、信等等并非必然构

① 在如何理解“神器独化于玄冥之境”中的“神器”一语这个问题上,解释者之间存在着严重的分歧。流行的看法是将其理解为国家政治甚至于名教。(参见余敦康:《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社,2004 年,第 354—358 和 408—409 页)也有人将其理解为万物。(参见黄圣平:《郭象玄学研究》,北京:华龄出版社,2007 年,第四章)从“是以涉有物之域,虽复罔两,未有不独化于玄冥者也”(《庄子集释》,第 105 页)这条注文及其他相关语境来看,后一种理解更为合理。不过,还是应该做出进一步的限定:神器是指处于独化之至即玄冥之境之中的万物(包括无心的圣人)。

② 《庄子集释》,第 463 页。

成了所有人的共同的本性(实际上,也根本不存在为所有人所共同拥有的本性);相反,它们常常是使得人们背离其本性的事项。其次,儒家所谓的仁、义、礼、智、信等等道德规范,特别是与其相关的制度,是古今有变的,我们决不可固守某一特定时代所制定的道德规范及相关制度。

长期以来,在郭象研究界有一个颇为流行的观点:郭象将名教视同于自然了。① 我们知道,按照郭象的用法,人之自然即人之本性。如果说名教的核心内容或基础是儒家所提倡的仁、义、礼、智、信等等道德规范以及相关的制度,那么这个流行的观点显然是错误的,严重地误解甚或曲解了郭象的观点。②

造成圣人与常人本性之别的原因是他们的心灵之间的巨大差异:圣人无心,即无区别之心;而常人则有心,即心灵中装有各种各样的区别。正是因为圣人无心,或者说心中不存有任何区别(无小无大、无是无非、无善无恶、无美无丑、无生无死等等),所以圣人能够绝对安命,与物无不冥,与化无不一,生活在无待逍遥之境。但是,常人心中不能不装有物我进而彼此之分,甚至于还念念不忘大小、美丑、善恶、真假、是非、贵贱、穷达、祸福、成毁、生死、梦觉等等之别。不过,只要他们能够无分外之心,安于自己的命运或性分,那么至少就此说来万物的区别就不重要了,甚至于可以说万物最终齐于性足或自得。这样,他们也能够获得逍遥。不过,这种逍遥不同于圣人的逍遥,是有待逍遥,因为其真正的实现最终还是需要具备一定的条件,而最终说来只有圣人才能够提供这样的条件。而且,只有让圣人来治理国家乃至天下,他才能够让这样的条件实现出来。因此,既然任何社会乃至天下必然需要一个帝王来管理,圣人理当成为帝王。否则,不仅常人之有待逍遥无法实现,而且社会乃至天下也必定处于大乱之中。请参见如下注文:

> 夫与物冥者,故群物之所不能离也。是以无心玄应,唯感之从,泛乎若不系之舟,东西之非己也,故无行而不与百姓共者,亦无往不为天下之君矣。以此为君,若天下自高,实君之德也。
>
> 千人聚,不以一人为主,不乱则散。故多贤不可以多君,无贤不可以无君,此天人之道,必至之宜。
>
> 夫神全心具,则体与物冥。与物冥者,天下之所不能远,奚但一国而已哉!
>
> 此玄同万物而与化为体,故其为天下之所宗也,不亦宜乎!
>
> 夫无心而任乎自化者,应为帝王也。
>
> 夫至人,其动也天,其静也地,其行也水流,其止也渊默。渊默之与水流,天行之与地止,其于不为而自尔,一也。今季咸见其尸居而坐忘,即谓之将死;睹其神动而天随,因谓之有生。诚〔能〕应不以心而理自玄符,与变化升降而以世为量,然后足为物主而顺时无极,故非相者所测耳。此应帝王之大意也。
>
> 均于不为而自化也。一以自得为治。天下异心,无心者主也。③

三、理想社会

按照庄子的观点,圣人或至人是不愿意充当帝王、"治理"天下的。郭象则认为,如果时机成熟的话,圣人当是乐于这样做的。

> 夫圣人之心,极两仪之至会,穷万物之妙数。故能体化合变,无往不可,旁礴万物,无物不然。世以乱故求我,我无心也。我苟无心,亦何为不应世哉!④

圣人如果真的成为帝王(所谓"圣王"或"明王"),那么他所推行的治世方式必定是无为而治,即所谓不治之治——"至治"或"善治":因民之本性,进而任民之自知,任民之自能,任民之自为(自行、自动),任民之自治,最后任民之自生自化自成。因不治而达于大治,此即"无为而无

① 关于此观点较早的明确表述,请参见庞朴:《名教与自然之辨的辩证进展》,载于《中国哲学》,第一辑,北京:三联书店 1979 年版。进一步参见余敦康:《魏晋玄学史》,北京:北京大学出版社 2004 年版,第 353—354,385,408—409 页。

② 请参见吕锡琛:《郭象认为"名教"即"自然"吗?》,《哲学研究》1999 年第 7 期,第 70—75 页。

③ 《庄子集释》,第 26,144,174,225,261,272,365—366 页。

④ 《庄子集释》,第 33 页。

不为。”

圣人之所以能做到无为而治,是因为他无常人的分别之心,进而无我无物,因而能够与物无不冥,与化无不一。而且,圣人拥有不做任何区别的常心,此心能够穷尽天地万物之理,因而能够获得最高意义上的真知。

圣人之无为(而治)显然完全不同于通常意义上的无为即“拱默”,更非意味着“拱默乎山林”,而是指任(率)性而动(即法自然),即自为(自动、自行)。自为即真为。真为意义上的为当然不同于通常意义上的为——所谓有为之为。在此,所谓任性而动包含两层意思:圣人不仅任自己之性而动,更任万物之性而动。

而且,在圣人之治之下,民之所作所为即其自为也是真为,也是任性而动,进而也是无为。

相应地,在圣人之治之下,民之自知为“真知”(或曰“天然之知”),民之自能为“真能”。而且,只有在圣人成为帝王时,常人才能安命守分,任性而动,任性而知,即用其分别之心,获得真知。也即,只有圣人以及享受圣人之治的常人才可能享有真知,进而其所作所为才可能是真为。①

在圣人之治之下,百官的所作所为即其自为自然也是真为,也是任性而动,进而也是无为。

圣人之治既然是不治之治,任人之自治,那么由此所导致的天下大治的结果看起来也就不像是他的功劳,百姓当会觉得是其自我管理的结果,因而当不会对他感恩戴德,念念不忘(至少在圣治的初期情况是这样的)。

庄子将体道之人所组成的最理想的社会称为“至德之世”。在郭象的解释之下,庄子的至德之世变成了圣人治理之下的理想社会:在其中圣人享有无待逍遥,而常人因圣人所提供的条件而能够享有有待逍遥。

为了让常人能够获得逍遥,圣人(严格说来,圣王)所能提供的相关条件也甚为简易,即:无条件地尊重常人各自的本性,任其自能,任其自为,不随意干扰之,此即老子所谓“法自然”,也即其所谓“无为”。由于完全没有外在的干扰,所以常人乃至万物最终说来便能够按照各自的本性而自行、自动、自为、自化、自长、自成;进而,由于万物本质上说来彼此就处于普遍的非依赖的协变关系之中,乃至本来就是相为于无相为、相与于无相与的,所以常人这时便能获得其各自的逍遥的条件,能进入自得的(进而自由自在的)逍遥之境。

由此,郭象在其注文中多处使用“自得之场”来形容逍遥之境的做法便不难理解了:一般说来,常人只有在圣人成为圣王进而施行无为之治的前提下才能一起获得逍遥,一同进入自得之“场”;而在通常的帝王的有为之治之下几乎没有人能够真正地独自获得逍遥。因此,逍遥总归是共同体的事业。

因此,郭象所说的有待逍遥之“有待”实际上完全不同于通常所说的有待,进而也完全不同于其独化说中所否认的事物之间的因果依赖关系,而是相当于其所理解的“相因”或“俱生”。因为从一方面说来,圣人为常人所提供的逍遥条件并不是其逍遥的原因,而只是构成了其预设或根据(可以说二者之间所存在的是某种非依赖的协变关系);从另一方面说来,看似(即表面上看来,或者说在没有进入逍遥之境的常人看来)构成了常人乃至其他有生命之物之逍遥的原因的那些事项(比如列子在空中行走时所依赖之轻风、大鹏展翅飞行时所依赖之厚风)实际上本来就分别内在于常人的本性和相关的事项的本性之中。这也就

① 老庄均明确倡导“绝圣弃知”。此处所谓“圣”和“知”均指通常意义上的圣和知。就真正的圣知来说,老庄均极力劝导人们要了解并遵循之。就此而言,郭象的立场是一样的:“夫圣人者,诚能绝圣弃知而反冥物极,物极各冥,则其迹利物之迹也。”(《庄子集释》,第 323 页)郭象此处所谓“绝圣弃知”也是指弃绝通常意义上的“圣知之法”或其所谓圣人之迹,而非他所推崇的圣知(智)之法。(参见《庄子集释》,第 312-322 页)不过,郭象也提醒人们注意,在真正的圣王再次出现以前,通常意义上的圣知之法有时也是有必要暂时地、适度地加以使用的:“信哉斯言!斯言虽信,而犹不可亡圣者,犹天下之知未能都亡,故须圣道以镇之也。群知不亡而独亡于圣知,则天下之害又多于有圣矣。然则有圣之害虽多,犹愈于亡圣之无治也。虽愈于亡圣,故未若都亡之无害也。甚矣,天下莫不求利而不能一亡其知,何其迷而失致哉!”(《庄子集释》,第 318 页)在此,“群知”“一亡其知”“圣知”之“知”均指通常意义上的知(或智),而非真知(真智)。

是说,郭象之有待逍遥说与其独化说并非像许多解释者所认为的那样相互矛盾。

按照郭象的独化说,万物本质上说来均是(或者说均应当是)独化于玄冥之境的,均是俱生而非待的。按照其本质,人也应当处于这样的状态。在理想社会中,常人的确处于这样的状态,此种状态即其有待逍遥之境。与常人不同,圣人始终处于无待的逍遥之境。这样的逍遥之境是绝对绝待的玄冥之境——此即郭象所谓“绝冥之境”(即庄子所谓“无有”“无何有之乡”“无何有之宫”)。

按照郭象的观点,三代以上的上古社会便是上述意义上的理想社会。

四、理想社会之失去:迹与所以迹

圣人之治的精髓在于任物之自行、自成、自治,因此这样的治世方式当不会在世上留下其显著的个人印迹;而且,在施行其无为之治时圣人也本无心于在世上留下什么痕迹(所谓“圣者……本无迹”),但是物或民却因他的无为之治而得以充分地实现其性分,进入有待逍遥之境,所以在这种意义上他当然也做出了丰功伟绩,在世上留下了显著的痕迹。在此,郭象提醒人们,千万不要忘记圣人之所以能够做出这样的丰功伟绩的根据:无心以顺有,体与物冥,游外冥内,法万物之自然(任万物之真性),无为。此即其所谓“所以迹”“所以功”。圣人本无迹,所以“所以迹者,无迹也。”①

在相关语境中郭象所谓“迹”主要是指如下内容:圣人所完成的各种功绩(特别是物、民均各得其性);人们赋予圣人的各种美好的名号,如“圣人”“伏羲”“黄帝”“尧”“舜”“禹”等等;圣人所运用的具体的“圣法”;儒家和世俗所谓仁义礼智信等等;记录这样的仁义礼智信的六经;以上意义上的圣人之迹所造成的进一步的社会后果。

圣人的这种意义上的迹是无心于迹之迹,与世人的通常意义上的迹即有心于迹之迹截然不同。

按照郭象的理解,圣人之实或其所以迹是不能适当地加以命名的,人们通常赋予他的各种名号仅仅适合于指称其世事之迹而已。

但是,世人常常认识不到,圣王(比如上古帝王)之所以能够做出其丰功伟绩的根据,即其所以迹,而执着于、崇尚、效法其功绩、其名号进而其圣法,由此便造成了各种各样的人生和社会问题。最终,社会失去了其应有的秩序,陷入大乱。此时,圣人不得不隐退了,天下被通常的帝王所窃取。

与圣人之治相反,通常的帝王治理天下的方式均是有为之治,不尊重民众的本性,不任其自知、任其自能、任其自为、任其自治,而总是对民众的思想和生活的方方面面横加干涉,因此民众均不得安于其本性之分,不满足于其所知,而是求其所不知。进而,他们也不满足于其所能,而是求其所不能。最后,他们必定不满足于为其所当为,而总是想着为其所不当为。因此,天下总是处于大乱之中。

有为之治不仅不能达于大治,而且最终还会伤及治理者本人。而圣人之治则相反,既不伤人,亦不伤己。

虽然圣人无心于为迹,也就是说他本无迹,但是其无为之治又不能不留下各种各样的名迹,正是这些名迹——更准确地说,世人对这些名迹的崇尚和效法——产生了各种各样的社会弊病。那么,我们可否说这些社会弊病是由圣人造成的?郭象认为我们不能这样说,因为各种各样的圣人之迹并非是圣人有意造成的,而完全是其不期然而然的。请看如下注文:

> 夫圣迹既彰,则仁义不真而礼乐离性,徒得形表而已矣。有圣人即有斯弊,吾若是何哉!
>
> 承百代之流而会乎当今之变,其弊至于斯者,非禹也,故曰天下耳。言圣知之迹非乱天下,而天下必有斯乱。此乃百代之弊。
>
> 夫德之所以下衰者,由圣人不继世,则在上者不能无为而羡无为之迹,故致斯弊也。
>
> 尧舜遗其迹,饰伪播其后,以致斯弊。
>
> 唯圣人无迹,故无弊也。……夫圣人因物之自行,故无迹。然则所谓圣者,我本无迹,故物得其迹,

---

① 《庄子集释》,第 262 页。

迹得而强名圣,则圣者乃无迹之名也。①

“有圣人即有斯弊”意为:圣人虽然无心于名迹,但是他的无为之治不可能不留下名迹,而这些名迹则直接造成了社会弊病。“唯圣人无迹,故无弊也”意为:圣人无心于名迹,因而其不期然而然的名迹所造成的社会弊病就不应该归因于他。在如此理解之下,存在于这两个断言之间的表面上的矛盾便得到了消解。

五、理想社会之失而复得

郭象认为,只有圣人再度成为帝王,无序的社会才能恢复其应有的秩序,再度成为理想社会。为此,圣人甚至于有必要发动革命,率领民众武力推翻暴政。请看如下注文:

> 夫暴君非徒求恣其欲,复乃求名,但所求者非其道耳。惜名贪欲之君,虽复尧禹,不能胜化也,故与众攻之,而汝乃欲空手而往,化之以道哉?
>
> 因人心之所欲亡而亡之,故不失人心也。
>
> 虽汤武之事,苟顺天应人,未为不闲也。故无为而无不为者,非不闲也。
>
> 言二圣俱以乱故治之,则揖让之与用师,直是时异耳,未有胜负于其间也。
>
> 因众之所欲亡而亡之,虽王纣可去也;不因众而独用己,虽盗跖不可御也。②

“汤武之事”指商汤和周武王流放和诛杀夏桀和殷纣王的革命之举。即便是革命这样的大事,如果是因“顺乎天应乎人”而为,那么当也不能算是有为,而仍然是无为——即是真为、自为。因此,为了结束暴政,圣人完全可以进行革命,而又无损于其效法自然的无为事业。

革命的结果是百姓拥戴圣人成为帝王,管理国家。这样,社会又再度回到理想状态。

六、郭象之历史循环论

我们看到,在理想的社会状态下,圣人在治理社会时,不能不留下各种各样的名迹,正是这些名迹产生了各种各样的社会弊病。遗憾的是,世人会执着于、崇尚、效仿圣人之迹,而忘记了其所以迹(无心而体与物冥、任物之真性或自然),其结果最终只能是天下大乱,人人均无法自得其性。这时,圣人之治便暂告结束了,圣王不得不暂时隐去了,天下被通常的帝王所窃取。此时,为了再度自得其性,人们更加执着地追逐圣人之迹,其结果只能是事与愿违。郭象认为,只有圣王的再次出现才能结束这种失控的局面。不过,接着当又会出现圣人之迹,进而又会有人们对其的崇尚和追逐,天下又会再次陷于大乱。这也就是说,按照郭象的理解,世界历史总是在大治与大乱之间循环地展开着。请参见如下注文:

> 夫道以不贵,故能存世。然世存则贵之,贵之,道斯丧矣。道不能使世不贵,而世亦不能不贵于道,故交相丧也。若不贵,乃交相兴也。今所以不隐,由其有情以兴也。何由而兴?由无贵也。若夫自隐而用物,则道世交相兴矣,何隐之有哉!莫知反一以息迹而逐迹以求一,愈得迹,愈失一,斯大谬矣。虽复起身以明之,开言以出之,显知以发之,何由而交兴哉!祇所以交丧也。此澹漠之时也。反任物性而物性自一,故无迹。此不能澹漠之时也。虽有事之世,而圣人未始不澹漠也,故深根宁极而待其自为耳,斯道之所以不丧也。未有身存而世不兴者也。③

在此,“道”当代指郭象意义上的圣人进而圣王。这样的圣人玄同彼我,体与物冥,与化为一。因此,他从不自贵,相反,总是“自隐而用物”。正因如此,社会能够达到大治。④ 结果,世人皆将其

---

① 《庄子集释》,第 308,471,490,685,867 页。

② 《庄子集释》,第 131—132,212,380,399,878—879 页。

③ 《庄子集释》,第 493—494 页。

④ 所谓“若夫自隐而用物,则道世交相兴矣。”这种自隐意义上的“隐”显然不同于通常意义上的“隐”(即遁世)。所以,郭象接着感叹道:“何隐之有哉!”进一步参见如下注文:“与民同。进不荣华,退不枯槁。损其名也。规是生也。所言者皆世言。心与世异。人中隐者,譬无水而沉也。”(《庄子集释》,第 787 页)

视为至贵之人。① 但也正是因为世人太过推崇圣人进而圣王,特别是因为他们过于执着于圣人之迹,最终圣治又以导致社会大乱而终。因此,为了让圣治尽可能长时间地维持下去,世人最好不要过于推崇圣人。② 但是,这又是不可能的事情。因此,历史之循环往复终究是不可避免之事。

结语:郭象历史循环论之现代意义

我们看到,郭象的历史循环论是建立在其圣人观基础之上的。我们当然不承认存在着郭象意义上的圣人,进而也不承认存在着郭象意义上的圣王。不过,这并非就意味着郭象的这个理论就不具有任何现代意义了。不妨将圣人理解为理想的制度设计,即极小政府。这样的政府将其职能和权限限制在极简的范围之内,尽可能少地干涉民众的生活,包括其政治和经济生活。我们相信,这样的制度设计即使就现代社会来说也是最理想的、最符合人性之设计。

On Guo Xiang's Cyclical Theory of History

Han Linhe

(*Institute of Foreign Philosophy*, *Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: Guo Xiang's(郭象)sociopolitical theory was based on his views about the nature of the world and the nature of human beings. His doctrine of independence from the mystical realm (独化说) offered somewhat perfect answers both for the questions concerning the nature of the world and the nature of human beings. Based on his unique understanding of human nature that the sage's nature was completely different from the nature of ordinary people, and ordinary people differed from each other in nature, Guo Xiang creatively reformed Zhuangzi's (庄子) theory of free and easy wandering (逍遥论), insisting that only the sage could wander freely and easily without a destination, while ordinary people could only wander freely and easily with a destination. What's more, the prerequisite for ordinary people to enjoy free and easy wandering with a destination was that the sage became the emperor, who governed the society and even the whole country in the natural mode of letting things take their own courses, and letting myriad things follow the natural laws. The sage's governance was actually an ideal governance. Nevertheless, the sage's governance was bound to leave all kinds of traces, further leading to varieties of social problems, and finally leading to social unrest. Then the sage had to retreat from his political career. But at the opportune moment, the sage would inevitable make his appearance once again as the emperor. So the whole human history itself would go on in cycles between perfect order and unrest.

Key words: supernatural instrument, mystical realm, trace, what left the trace, sage's governance

(责任编辑　刘曙光)

① 关于这点,请比较如下注文:"夫与众玄同,非求贵于众,而众人不能不贵,斯至贵也。若乃信其偏见而以独异为心,则虽同于一致,故是俗中之一物耳,非独有者也。未能独有,而欲饕窃轩冕,冒取非分,众岂归之哉! 故非至贵也。"(《庄子集释》,第 359 页)

② 所谓"若不贵,乃交相兴也。"在此,"不贵"(或"无贵")既包括圣人之不自贵(即圣人之"自隐"),又包括世人之不以圣人进而圣人之迹为贵。只有这样,"道世"(即圣人和世人或者说圣人和天下)才能"交相兴"。